

Insistencia y *Da-sein*. El pensar del *Ereignis* y la filosofía trascendental*

César Gómez Algarra

Université Laval - Universitat de València

cesargomezalgarra@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-4334-1839>

Resumen: Este trabajo se propone rastrear e identificar las críticas de Heidegger a la filosofía trascendental, tal y como aparecen en los textos póstumos de los años 1930 y 1940, los llamados tratados del *Ereignis*, y en los últimos volúmenes publicados de la Obra completa (*Gesamtausgabe*). Para ello, nos concentraremos mayormente en el tomo 82, publicado en 2018, que contiene toda una serie de notas y relecturas de Heidegger a su propia obra publicada, y que ha recibido menos atención por la investigación reciente. Esta vía de análisis nos permitirá exponer las críticas que hace el autor a su propio tratado *Ser y tiempo*, y por qué lo cuestiona *a posteriori* como proyecto de filosofía trascendental. Tras exponer las críticas a toda filosofía y todo sujeto trascendentales, podremos describir la alternativa propuesta en los textos póstumos: la insistencia (*Inständigkeit*) en el ser. Finalmente, concluiremos destacando las posibles dificultades y límites que entraña la voluntad de romper con la tradición de la filosofía moderna y trascendental, tal y como se deja entrever en el proyecto de una historia del Ser (*Geschichte des Seyns*) como otro comienzo (*andere Anfang*) del pensar.

Palabras clave: fenomenología; *Ereignis*; historia del Ser; trascendencia; *Inständigkeit*

Abstract: “Steadfastness and *Da-sein*. The Thinking of *Ereignis* and Transcendental Philosophy”. This paper attempts to trace and identify Heidegger’s attacks against transcendental philosophy, as they appear in his posthumous texts of the 1930s and 1940s, that is, the so-called treatises on *Ereignis*, and in the last volumes of the *Gesamtausgabe*. I will focus especially on volume 82, published in 2018, which includes a series of Heidegger’s annotations and re-readings concerning his own published work —this volume has not drawn a lot of attention in recent research. This way of proceeding will allow to show the author’s own critiques of his treatise *Being and Time*, and why he questions it *a posteriori* as a work of transcendental philosophy. After presenting the critique against all transcendental philosophy and

* Este artículo se enmarca en el proyecto de investigación: «La hermenéutica fenomenológica en el contexto de la filosofía trascendental. Desde la apropiación hasta su crítica radical» (PID2019-108291GB-I00), dirigido por F. Jaran, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (España) y que cuenta con fondos FEDER.

transcendental subjects, it will be possible to describe the other possibility found in these posthumous works: the idea of steadfastness or “standing within” (*Inständigkeit*) in Being. Finally I will point out some difficulties and limitations implicit within the will to overcome our modern philosophical tradition, as it is shown by the project of a history of Be-ing (*Geschichte des Seyns*) as another beginning (*andere Anfang*) of thinking.

Keywords: phenomenology; *Ereignis*; history of Be-ing; transcendence; *Inständigkeit*

Mucho se ha escrito sobre el arrollador éxito de *Ser y tiempo* (1927) y sobre cómo dio pie a toda una serie de interpretaciones diferentes que vieron en la obra de Heidegger tanto un tratado de fenomenología, una retoma secularizada de Kierkegaard, un escrito nihilista acorde al tono de la posguerra o una ontología fundamentalmente inspirada por la filosofía de la vida y el neokantismo imperante. Sin embargo, un punto interesante de esta historia de la recepción es comprobar hasta qué punto el propio autor de la obra leyó compulsivamente las críticas y se defendió de ellas, no solo en conferencias y en clases públicas, sino también más libre y agresivamente en sus textos privados. A través de esta defensa que hizo el propio Heidegger, podemos vislumbrar mejor los límites que él mismo consideró respecto al proyecto de la analítica existencial y la toma de distancia respecto a *Ser y tiempo* se convierte en una vía fecunda para captar algunos matices fundamentales del llamado viraje o vuelta (*Kehre*).

Son particularmente iluminadoras a este respecto las comparaciones con la antropología y la filosofía trascendental que son constantes en los textos de los años 30. Desde Kant hasta su continuación idealista, Heidegger parece reconocer por momentos cierta proximidad pero siempre para acabar rechazando decisivamente estos acercamientos. A ese respecto, Schnell apunta en *Hinaus* una división interesante que vale la pena retomar aquí¹. Según el autor, la filosofía trascendental puede captarse de manera muy distinta según cómo interpretemos la formulación clásica de Kant en la *Crítica de la razón pura*: “llamo trascendental todo conocimiento que se ocupa no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo debe

¹ Schnell, A., *Hinaus. Entwürfe zu einer phänomenologischen Metaphysik und Anthropologie*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2011, p. 77.

ser posible *a priori*². Schnell señala las siguientes lecturas: si insistimos en el “debe” (*soll*), hablamos de trascendentalismo fichteano; si acentuamos el “objeto” (*Gegenstand*) pensaríamos con Schelling; y si, por el contrario, nos concentramos en “nuestro conocimiento” (*unserer Erkenntnis*) se trataría de la correlación sujeto-objeto de la fenomenología de Husserl³. Según Schnell, en el caso de Heidegger lo trascendental giraría sobre todo en torno a la pregunta por la posibilidad y su estatuto. Al menos esto es así, como precisa en esas páginas, hasta los años 30⁴. Que el pensar del *Ereignis* sea efectivamente una filosofía trascendental o no, que trate con el problema de la trascendencia y del Ser como lo trascendente, o que se plantee como una interrogación por las condiciones de posibilidad y la posibilización (*Ermöglichung*) de una manera novedosa, es una pregunta fundamental hoy en día. No obstante, el problema de lo trascendental ha sido abordado a partir de ángulos muy distintos y no siempre y de manera exclusiva desde Heidegger⁵. El problema dista mucho de haber sido agotado. Este se puede resumir en las preguntas siguientes: ¿cuál es la crítica de Heidegger a la filosofía trascendental tal y como se desarrolla en los escritos de los años 1930 y 1940 y a qué responde? Llegado el caso, ¿cuál sería su propuesta para superar el trascendentalismo? Para hacer frente a estas interrogaciones, nos gustaría optar aquí por otro camino, un aparente *desvío*,

² “Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt” (Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft. Kritische Werkausgabe*, Band I, Berlin: Suhrkamp, 1977, p. 63/B 25).

³ Faltaría Hegel, al respecto del cual Schnell escribe que “se queda fuera por una vez” (Schnell, A., *Hinaus*, p. 78). Lo que no estaría tan claro para Heidegger. Este escribe en *Sobre el comienzo* que Hegel “nunca ha superado lo trascendental, sino que tan sólo lo ha llevado a su efectuación (*Auswirkung*) metafísica; pues las ‘condiciones de posibilidad’ devienen puramente conceptualizables (*begreifbar*) tan sólo desde lo incondicionado” (Heidegger, M., *Über den Anfang*, GA 70, p. 193). Salvo para *Ser y tiempo* (*SuZ*) citamos la obra de Heidegger según su edición completa en la *Gesamtausgabe* (GA), refiriendo siempre a su paginación. Las traducciones son nuestras, aunque nos hemos inspirado de las traducciones disponibles al castellano.

⁴ Schnell ha abordado el problema de lo trascendental en Heidegger antes de los años 1930 en *De l'existence ouverte au monde fini*, Paris: Vrin, 2005. Para una perspectiva general a lo largo de toda la obra de Heidegger, remitimos a Crowell, S., y J. Malpas (eds.), *Transcendental Heidegger*, Stanford: Stanford University Press, 2007.

⁵ Además de la interpretación de von Herrmann, F.-W., *Wege ins Ereignis*, Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1994, contamos con trabajos recientes que proponen una lectura más pro-trascendental o anti-trascendental, centrándose en la obra completa de Heidegger hasta los tratados, particularmente los *Beiträge zur Philosophie*. Respecto a la primera vía, véase el detallado estudio de Basso Monteverde, L., *La unidad de la diferencia*, Buenos Aires: Biblos, 2016. Respecto a la segunda, remitimos al trabajo de S. Gourdain, que analiza minuciosamente el conjunto de los tratados, pero enmarcándolo en un debate conceptual con Schelling: *Sortir du transcendantal. Heidegger et sa lecture de Schelling*, Bruselas: Oúisia, 2018.

pero solo en apariencia, puesto que queremos dar cuenta de su fecundidad hermenéutica⁶. Se tratará no tanto de concentrarnos en el problema tal y como está expuesto en los tratados, sino de priorizar los comentarios del volumen 82 con las anotaciones de Heidegger a su propia obra publicada, que apareció en 2018 y que ha sido menos abordado en la bibliografía especializada⁷. Estas notas de relectura, redactadas entre 1936 y el final de la guerra, constituyen un documento valioso y, como queremos demostrar, una llave interpretativa decisiva a la hora de entender distintos aspectos esenciales del proyecto del pensar del Ser en estos años.

Nuestro trabajo se dividirá en tres puntos. En primer lugar, (1) analizaremos las críticas que encontramos a *Ser y tiempo* respecto a su proximidad con una filosofía trascendental. Después, nos concentraremos más en detalle en (2) los límites y problemas que Heidegger quiere destacar en todo proceder trascendental. Nuestra tercera y última sección consistirá en (3) explicitar la propuesta positiva con la que Heidegger se opone al pensar de la trascendencia que, como veremos, será formulada en términos de *insistencia (Inständigkeit)* en el Ser (concepto decisivo que no ha recibido toda la atención que merece en la investigación más reciente)⁸. Finalmente, concluiremos con una serie de observaciones sobre la oposición radical al vocabulario tradicional de la metafísica que Heidegger defiende en estos textos.

1. La crítica al trascendentalismo de Ser y tiempo

Prácticamente las primeras 400 páginas del volumen 82 giran en torno a la obra cumbre de 1927 y a los problemas que generó su recepción. En gran parte, se mencionan malas interpretaciones (ya sea desencaminadas o directamente erróneas). Otras veces, sin embargo, el autor reconoce que estas

⁶ ¿Acaso el propio Heidegger no insiste en que “los desvíos son los únicos caminos (*Umwege sind die einzigen Wege*)”? (Heidegger, M., *Zu eigenen Veröffentlichungen*, GA 82, p. 186).

⁷ Algunas excepciones interesantes son el artículo de Veraza Tonda, P., “La transformación conjunta del *Da-sein* y el método en las ‘Laufende Anmerkungen zu Sein und Zeit’”, en: *Apéiron*, 9 (2018), pp. 135-145; Seubert, H. *Ende der Philosophie oder Anfang des Denkens*, Friburgo de Brisgovia: Karl Alber, 2019, p. 186ss.; Polt, R., “A Running Leap into the There. Heidegger’s ‘Running Notes on *Being and Time*’”, en: *Graduate Faculty Philosophy Journal*, v. XLI, 1 (2020), pp. 55-71. Respecto al método fenomenológico en las notas de relectura, remitimos a McNeill, W., *The Fate of Phenomenology: Heidegger’s Legacy*, Londres: Rowman&Littlefield, 2020, pp. 83-101.

⁸ Encontramos una aproximación pertinente al problema, pero enmarcado en el problema de la mortalidad en los tratados póstumos, en Gorgone, S., “Das Ereignis des Menschen und die Aufgabe des Daseins: Inständigkeit, Sterblichkeit, Weite”, en: *Heidegger Studies*, 33 (2017), pp. 117-128.

interpretaciones dependen de ambigüedades presentes en el texto mismo. Como dirá unos años después en su famosa carta a Jean Beaufret, *Ser y tiempo* hablaba todavía “el lenguaje de la metafísica”⁹. En realidad, cuando Heidegger apunta ese problema, está refiriéndose indirectamente a este enfrentamiento con su propia obra. En el volumen 82 encontramos la pregunta de por qué el libro “hablaba aún en parte el lenguaje del pensar trascendental”¹⁰. Si su crítica es auto-crítica, vale la pena destacar lo que Heidegger dice al respecto de su supuesto “trascendentalismo” y de *Ser y tiempo* como una filosofía trascendental en la estela de la filosofía kantiana.

Ya desde las primeras páginas y comentando el sentido de la comprensión del ser (*Seinsverständnis*) del *Dasein*, Heidegger apunta que tal planteamiento del problema no parece ser más que un esbozo o descendencia (*Ableger*) de la posición trascendental y del punto de vista de la conciencia¹¹. Con esto, el filósofo destaca que no se trataba de concebir la pregunta por el sentido del ser como una pregunta sobre las condiciones de posibilidad, es decir, una pregunta que permitiría tematizar y alcanzar una aclaración del sentido del ser mismo. Partir de la pregunta por la comprensión del ser como pregunta de la posibilidad (*Möglichkeitsfrage*) fue insuficiente en la medida en que se siguió un método de fundamentación de corte fenomenológico-científico¹². Como recuerda en estas páginas, se trataba de radicalizar una tendencia propia del *Dasein* cotidiano, pero con ello no se alcanzó un preguntar “originario” en la medida en que la forma misma de la radicalización como *pregunta* no era la adecuada. Justamente, como se subraya aquí, la pregunta por el ser debía fundar, a su vez, al *Dasein* mismo, y esto no quedó suficientemente claro en la analítica existencial al partir de la comprensión del ser¹³. No se trataba entonces de ceder

⁹ Heidegger, M., *Wegmarken*, GA 9, “Brief über den Humanismus”, p. 328.

¹⁰ Heidegger, M., GA 82, “Zur Erläuterung von ‘Sein und Zeit’ (1941)”, p. 274.

¹¹ Heidegger, M., GA 82, “Laufende Anmerkungen zu ‘Sein und Zeit’”, p. 34.

¹² En uno de los primeros *Cuadernos negros*, testimonio significativo del paso hacia el viraje, Heidegger exclama que, con la elaboración de la comprensión del ser, se corría el “riesgo de un ‘idealismo’” (Heidegger, M., *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte. 1931-1938)* GA 94, “Überlegungen IV”, p. 248).

¹³ Hay una dimensión ambigua en lo que concierne a la comprensión del ser, dimensión que comparte con muchos conceptos de *Ser y tiempo*. Así, encontramos en las “Laufende Anmerkungen”, la afirmación según la cual la comprensión del ser debe ser superada por el segundo comienzo (Heidegger M., GA 82, p. 36). Años después, como veremos, Heidegger afirma que la comprensión del ser ya indicaba en sí lo esencial de la insistencia (*Inständigkeit*) en el Ser. Teniendo en cuenta que nos encontramos aquí ante una serie de textos de fechas muy distintas, es fácil atribuir esta ambigüedad, como en los *Cuadernos negros*, a cambios de parecer según avanzaban las relecturas. Tal explicación tampoco explica *nada*, y en lo esencial, creemos que los

a un “mejor estudio trascendental”, sino que se trataba de una modificación del *Da-sein* a partir del ser mismo¹⁴.

En otra sección del volumen encontramos que es el tiempo el que hubiera sido “confusamente” entendido como el único horizonte trascendental del preguntar por el sentido del ser. Eso hubiera supuesto una mezcolanza peligrosa con la caracterización existencial-ekstática del tiempo, lo que impediría pensar la verdad del ser en cuanto tal¹⁵. Para determinar hasta qué punto esta auto-interpretación es justa o no, basta con abrir la primera página de *Ser y tiempo*: “la interpretación del *tiempo* como horizonte de posibilidad para toda comprensión del ser en general, es su meta provisional”¹⁶. Ahora, releyendo estos textos más de diez años después, Heidegger precisa que “horizonte como comprensión del ser solo puede ser el claro (*Lichtung*) del ser”¹⁷. E esto añade que el presentimiento según el cual la interpretación del ser a partir del tiempo no era más que una primera forma de “perderse en el vacío de finas condiciones apátridas (*heimatlosen*)”¹⁸. Lo que queda claro es que esa *provisionalidad* era mucho más fundamental de lo que no sólo sus intérpretes, sino el mismo autor había sido capaz de intuir. A partir de los años 30’, la relación entre ser y tiempo (y espacio) será enfocada desde otra perspectiva.

En cualquier caso, este es uno de los problemas principales: situar el punto de partida de la interrogación sobre el ser en el *Dasein* mismo. Tal punto de partida sería “insuficiente” pues, pese a su explícita voluntad de distanciamiento, se acercaría al punto de partida de una conciencia trascendental y lastrada por el esquema conceptual más propio de la filosofía moderna y de la fenomenología husserliana. El método fenomenológico es aquí un peligro en la medida en que puede plantearse como una huida que, pese a la cercanía al ser mismo, no acaba alcanzando lo fundamental¹⁹. Esta cuestión se desarrolla parcialmente en algunas páginas del volumen 82, añadiendo algunos comentarios interesantes sobre Husserl. Teniendo en cuenta que los textos de esta

matices y las ambigüedades presentes no impiden ver con claridad el núcleo del problema, que se mantiene (relativamente) constante, respecto a lo esencial, en los textos de esos años

¹⁴ Heidegger, M., GA 82, “Laufende Anmerkungen zu ‘Sein und Zeit’”, pp. 28-29.

¹⁵ Heidegger, M., GA 82, “Der Weg. Der Gang durch ‘Sein und Zeit’”, p. 356.

¹⁶ Heidegger, M., *SuZ*, p. 1.

¹⁷ Heidegger, M., GA 82, “Der Weg. Der Gang durch ‘Sein und Zeit’”, p. 353.

¹⁸ Heidegger, M., GA 82, “Eine Auseinandersetzung mit ‘Sein und Zeit’”, p. 182.

¹⁹ Heidegger, M., GA 82, “Da-sein – Sein und Zeit Ereignis”, p. 394.

época hacen desaparecer casi por completo toda referencia al fundador de la fenomenología, nos parece importante rescatar algunos de estos apuntes²⁰.

Heidegger empieza apuntado que no es lo mismo la *epoché* como reducción fenomenológico-trascendental y el pensar epocal, por el que entendemos el pensar histórico del Ser (el *seynsgeschichtliches Denken*) Aunque reconozca que la *epoché* es más que la presuposición de toda subjetividad y objetualidad, siendo más bien la instauración de esa presuposición como ámbito de todo filosofar auténtico, lo epocal es al contrario lo que “hace explotar la subjetividad desde la subjetividad (ahí pensada)”²¹. De ahí que Heidegger llegue a caracterizar la lectura subjetivista de *Ser y tiempo* como una de las más erróneas de todas las que ha habido ya que esta ni tan siquiera captó el sentido profundo de la oposición al subjetivismo trascendental de su proyecto²². Aunque se partiera de un método fenomenológico que hacía eco de la fenomenología trascendental, esto no era más que una “fachada” y se apuntaba a algo completamente diferente²³. Es interesante lo que subraya en la nota al §7 de *Ser y tiempo* de las “Laufende Anmerkungen”: que la fenomenología nunca existió como doctrina ya dada. Permitía una mirada nueva respecto a los objetos de la filosofía misma, pero no alcanzaba a preguntar ni históricamente ni a la medida del *Dasein*²⁴.

Ahora se trata de marcar cada vez más decididamente el paso al pensar del *Ereignis*, pues como se subraya en otro apartado, el “mayor obstáculo para la experiencia del olvido del ser y su pensar” era “la proximidad con Husserl y a la vez el enfrentamiento con Kant y Husserl –Descartes–”²⁵. El problema radicaba en la relación impensada de la esencia humana con el ser como tal que suponía el despliegue de la subjetividad de la conciencia trascendental. Este el caso aunque fuera, precisa Heidegger, de una manera tal que desbordaría la

²⁰ Nótese, por ejemplo, la distinción entre fenomenología científica y fenomenología pensante ^{en} *Meditación*, o los comentarios sobre la utilidad y fecundidad de la fenomenología en la interpretación histórica (*geschichtlich*). Cf. Heidegger, M., *Besinnung*, GA 66, p. 268 y p. 413. Husserl reaparecerá después de la guerra, en el cuarto volumen de los *Cuadernos negros*, en el cual se le alude como “profesor” y no como “maestro” (Heidegger, M., *Anmerkungen I-V. (Schwarze Hefte 1941-1948)* GA 97, “Anmerkungen V”, p. 443). En este apartado se expone también una interesante crítica al principio metodológico del “principio de los principios” y al “retorno a las cosas mismas”, lo que por sí solo merecería todo un trabajo.

²¹ Heidegger, M., GA 82, “Zeit in Sein und Zeit Weg”, p. 261.

²² Heidegger, M., GA 82, “Eine Auseinandersetzung mit ‘Sein und Zeit’”, p. 148. En este apartado, Heidegger subraya que “este contramovimiento [contra el subjetivismo] en *Ser y tiempo* no es un fin en sí, no surge de un enfrentamiento con el subjetivismo... De sí mismo resulta la pregunta por la verdad del ser y la exigida fundación del *Da-sein*.”

²³ Heidegger, M., GA 82, “Eine Auseinandersetzung mit ‘Sein und Zeit’”, p. 189.

²⁴ Heidegger, M., GA 82, “Laufende Anmerkungen zu ‘Sein und Zeit’”, p. 38.

²⁵ Heidegger, M., GA 82, “Zeitlichkeit des Daseins Weg”, p. 224.

teoría del conocimiento²⁶. Aparte de dejar claramente constancia de que Husserl y Descartes constituían para él un mismo enemigo en los textos de los años 20', esta observación indica el marco filosófico del que Heidegger dependía y del que se intentará separar progresivamente. Nos recuerda además que el proyecto de la ontología fundamental conllevaba también una nueva interrogación sobre la relación entre el ser humano y el ser en cuanto tal.

Esto no es baladí en la medida en que las recurrentes lecturas de *Ser y tiempo* como una antropología filosófico-fenomenológica, lecturas que Heidegger intentó descartar hasta el final de su vida, subrayan un problema semejante al de la lectura trascendental de la obra. No solo el punto de partida del pensar, por su estructura, recuerda al de la conciencia trascendental kantiana o husserliana, sino que además este puede ser retrotraído al ser humano como *Dasein* humano. En el volumen 82 encontramos una gran cantidad de páginas dedicadas a la malinterpretación antropológica del *Dasein* que el propio Heidegger propició a través de ciertas ambigüedades de su texto y que llega a reconocer algunas veces²⁷. Es pertinente mencionar este punto en la medida en que esta problemática es precisamente la que llegará hasta Blumenberg y su proyecto de una nueva descripción del ser humano: la necesidad de una antropologización de la fenomenología trascendental. Heidegger fue muy consciente del salto a la antropologización del sujeto trascendental (salto que Husserl no estuvo dispuesto a llevar a cabo) lo combatió con mayor resolución a partir de los años 30²⁸.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ La lista de comentarios al respecto es larga, y más si añadimos tratados y los *Cuadernos negros*. Tan sólo quedándonos en el volumen 82 ya podemos leer frases como ésta: "En general, en *Ser y tiempo*, *Dasein* es la palabra para el ente que somos nosotros mismos – el 'sujeto' humano – pero justamente con la intención de hacer desaparecer a ese 'sujeto' en su subjetividad" (Heidegger, M., GA 82, p. 22). En la p. 180, Heidegger comenta justamente que la dificultad de la comprensión de *Ser y tiempo* radica en que parece dirigirse a interrogar las cosas, y es un nuevo proyecto del ser-humano partiendo fuera de éste y hacia la apropiación (*Ereignung*) del Ser. En otro fragmento de 1941, el filósofo admite que "hablada en la lengua del tratado *Ser y tiempo*: *Dasein* siempre quiere decir *Dasein* humano." Así, se reconoce que, aunque en los hechos sea "engañosa" como denominación, esta se justifica en la medida en que "lleva el impulso (*Anstoß*) hacia una pregunta decisiva" (*ibid.*, pp. 284-285). Hemos propuesto una primera aproximación al problema en C. Gómez Algarra, "Sobre la anfibia del Da-sein", en: *Logos*, v. LV, 2 (2022), pp. 293-310.

²⁸ El texto fundamental al respecto es, por supuesto, Blumenberg, H., *Descripción del ser humano*, México: FCE, 2011. Para una presentación de este problema, remitimos al esclarecedor artículo de Monod, J., "La 'prohibición antropológica' en Husserl y Heidegger y su transgresión en Blumenberg", en: Jaran, F. y R. Rodríguez (eds.), *El proyecto de una antropología fenomenológica*, Madrid: Escolar, 2021.

Pero volviendo a nuestro tema, lo que queda de manifiesto en estos textos es la defensa constante (y polifacética) frente a la acusación de permanecer en un preguntar trascendental, incluido el kantiano. La importancia de Kant en la filosofía heideggeriana está sobradamente investigada, pero cabe subrayar que su lugar en los tratados históricos del Ser es más complejo de lo que parece a simple vista. El puesto privilegiado de Schelling, Nietzsche y Hölderlin es conocido, pero son aquellos pensadores que tilda de “fundadores decisivos” del idealismo alemán, Leibniz y Kant, quienes asumen un papel quizá más ambiguo pero no menos esencial²⁹. Aquí nos contentaremos con indicar brevemente unas pocas ideas al respecto, siempre en relación al problema que nos atañe: el estatuto de lo trascendental y su crítica.

Sabemos que el proyecto de 1927 buscaba radicalizar el trascendentalismo contra las vertientes epistemológicas y neokantianas. En el texto “Una mirada a la necesidad de la viraje (*Zum Einblick in die Notwendigkeit der Kehre*)”, carta dirigida a von Herrmann en 1964, Heidegger destaca que cuando se afirma en *Ser y tiempo* que el “ser es el *trascendens* por excelencia” con ello ya estamos alejándonos fundamentalmente del preguntar trascendental de Kant y de Husserl. Pese a todo, por momentos el camino trascendental es caracterizado como un camino inevitable, como un primer intento necesario que se dirige al pensar histórico del Ser. Llama la atención que en el anexo de 1943 Heidegger no sólo reconoce más explícitamente el sentido trascendental de su preguntar en 1927, sino que lo define incluso como una “posición trascendental potenciada”³⁰. Esta elevación de potencia, por usar esta terminología atípica, subrayaría que, si el problema esencial es cómo entender la relación entre el ser humano y el ser, maximizar la perspectiva trascendental implica entender esta relación *a partir del ser mismo*. Esto significa realizar lo que no se llevó a cabo en *Ser y tiempo*, preguntar esta vez por “la pregunta por el derecho de semejante transmisión (*Übertragung*) de la pregunta trascendental a la comprensión del ser como conexión del ser humano con el ser”³¹. En gran medida, el problema y su dificultad gira en torno al haber comprendido esta conexión como una conexión entre dos polos: *Dasein* y ser. Ya sea como posibilidad trascendental o como estructura metafísica de sujeto-objeto, esta es la postura tradicional que

352

²⁹ Para una aproximación crítica al puesto de Kant en la historia del Ser, véase Espinet, D., “Heidegger lecteur de Kant. Points de vue privés et publics à partir de 1930”, en: *Archives de Philosophie*, v. 81, 2 (2018), pp. 353-372.

³⁰ Heidegger, M., GA 82, “Der Weg. Der Gang durch ‘Sein und Zeit’ (1943)”, p. 350.

³¹ *Ibid.*

en la historia occidental tan solo Kant consiguió problematizar. Sin embargo, al reconocer la conexión en la conciencia trascendental, pensó el ser en el sentido de la ob-jetualidad del ob-jeto (*Gegenständlichkeit der Gegenstand*) y lo originario de esta relación no llegó a salir completamente a la luz³². Esta pregunta, como Heidegger subraya páginas más adelante, concierne al problema esencial del *viraje*: si el fin de la obra era preguntar por el ser en cuanto ser, por la verdad del ser, su exposición, al depender todavía del vocabulario trascendental (pese a estar *potenciada* o elevada a la potencia), no pudo evitar plantearse en términos de una “captación trascendental de la verdad del ser en primer plano”³³. Este es el punto ambiguo sobre el que Heidegger nunca dejará de meditar a la hora de comentar *Ser y tiempo*. Lo que se buscaba con la pregunta por el sentido del ser y con la exposición de la comprensión del ser del *Dasein* tenía su legitimidad y nunca perdió del todo su sentido, pero ahora debe insertarse a partir de otras coordenadas, cuyo planteamiento y vocabulario no lo deforme irremediamente.

Cabe preguntarse también sobre qué papel asume la trascendencia en un texto posterior pero igualmente decisivo en el paso al pensar histórico del Ser: *De la esencia del fundamento*. El volumen 82 no recoge un apartado directamente dedicado a comentar este escrito, pero sí encontramos notas dispersas que pueden ser completadas con textos de la misma época. Heidegger destaca que la tentativa de pensar una trascendencia distinta en ese escrito no alcanza nada nuevo, pues el camino, “demasiado corto”, sigue partiendo del *Da-sein*. En lo esencial, la trascendencia como trascendencia hacia el mundo que se plantea en *De la esencia del fundamento* no llegaría más que a una ampliación del concepto de mundo, incapaz de replantear la conexión en un sentido más originario. Además, como subraya en las “*Laufende Anmerkungen*”, el problema radica en que el *Dasein* fue aprehendido desde el ser-en-el-mundo como ser humano y, por tanto, en *De la esencia del fundamento* tampoco se pudo superar esta determinación ambigua³⁴. En un texto posterior, Heidegger escribe a este respecto lo siguiente: “el ser-en-el-mundo puede ser interpretado como trascendencia en el sentido de elevación ontológica; pero no debe; la interpretación

³² Heidegger, M., GA 82, “Der Weg. Der Gang durch ‘Sein und Zeit’ (1943)”, p. 346. Ver también, Heidegger, M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 315: “...la *Crítica* permaneció sin fundamento y tuvo que conducir a que pronto por sobre ella y en parte con sus propios medios (del planteo trascendental) fuera continuada hacia el saber absoluto (el idealismo alemán)”.

³³ Heidegger, M., GA 82, “Der Weg. Der Gang durch ‘Sein und Zeit’ (1943)”, p. 352.

³⁴ Heidegger, M., GA 82, “*Laufende Anmerkungen*”, p. 23.

devuelve (*zurückdrehen*) más bien todo a la metafísica³⁵. Esto viene a precisar algo que también es indicado en el §22 de *Meditación*, donde no se minimiza la autocrítica y se reconoce que el horizonte trascendental antes del viraje se limitó a reemplazar el término de la conciencia por el *Da-sein*, quedándose así todo en niveles superpuestos de superación con respecto al ente³⁶.

Tras esta breve panorámica sobre qué estatuto tiene lo trascendental en la época de *Ser y tiempo* a ojos del propio Heidegger, y en respuesta al problema de si la analítica existencial es una filosofía trascendental o no, cabe preguntarse: ¿cuál es el verdadero problema que conlleva la filosofía trascendental? ¿Qué limitaciones o errores entraña su planteamiento, lo que Heidegger parece tener cada vez más en cuenta? Ya hemos apuntado algo sobre esto, pero ahora debemos determinar con mayor profundidad qué encontramos al respecto en el conjunto de los textos privados del *Ereignis* en los años 1930 y 1940.

2. *Contra la filosofía trascendental*

Cuando Heidegger da a entender, lo que es recurrente en los tratados de esta época, que el proceder de una filosofía trascendental no sería lo suficientemente originario y permanecería como camino “provisional”, con esto ya está apuntando a lo esencial del *viraje*³⁷. Uno de los problemas fundamentales de todo pensar en términos de trascendencia es entonces qué se plantea a partir de una serie de distinciones y de divisiones propias del ser, divisiones que precisamente el pensar del *Ereignis* tiene por tarea *desmontar* y *destruir*³⁸. Más allá del vocabulario de corte científico-académico del tratado de 1927, está claro que son conceptos tales como condición de posibilidad y *a priori* los que Heidegger quiere dejar atrás en estos textos de la historia del Ser. Hasta cierto punto, el objetivo de una destrucción de la historia de la metafísica se mantiene en los tratados del *Ereignis*, aunque la manera de llevarla a cabo haya cambiado sustancialmente³⁹. Desde esta perspectiva, el desmontaje de la

³⁵ Heidegger, M., GA 82, “Die Seinsfrage in Sein und Zeit”, p. 378.

³⁶ Heidegger, M., GA 66, p. 94.

³⁷ Heidegger, M., GA 82, “Eine Auseinandersetzung mit ‘Sein und Zeit’”, p. 182.

³⁸ Para la crítica a la noción de “grados” (*Stufen*) del Ser, véase especialmente Heidegger, M., GA 65, §152.

³⁹ La destrucción o desmontaje desaparece progresivamente del vocabulario de Heidegger en los tratados póstumos. Como subraya en la p. 390, en el §4 de “Da-sein Sein und Zeit Ereignis” de GA 82, el problema es que el término podía conducir a error, era un *Fehlgriff*, en la medida en que daba la apariencia de querer destruir para liberar y despejar algo en-sí, una especie de origen absolutamente puro. Con este gesto, Heidegger señala también que lo originario no debe

trascendencia se entiende a la vez como rechazo de la captación del Ser como lo trascendente (como lo *a priori* y captado a través de una condición de posibilidad), pero también como rechazo de los términos o conceptos a través de los cuales tal aprehensión se lleva a cabo: el ego, el yo, la conciencia o incluso el cuerpo (Nietzsche), véase cualquier forma de subjetividad trascendental⁴⁰.

La lectura atenta de Nietzsche en estos años permite a Heidegger replantear la tarea de la destrucción de una manera todavía más decisivamente histórica y es fácil apreciar esto también en sus ataques contra la filosofía trascendental⁴¹. Encontramos en las *Contribuciones a la filosofía (Beiträge zur Philosophie)* una serie de críticas a los distintos tipos de trascendencia. Sobre eso versa especialmente el largo y muy importante §110, en el que Heidegger expone la historia del platonismo hasta el idealismo absoluto en sus conexiones íntimas. La exposición de la multiplicidad de sentidos de la trascendencia empieza como una retoma profunda de lo ya expuesto en *De la esencia del fundamento*. Tendríamos 1) la trascendencia óptica, que eleva un ente por encima de todos los demás, como puede ser el dios creador o la causa primera. El error onto-teológico de la metafísica, como sabemos, es precisamente haber elevado este ente hasta constituir el ser mismo. Luego estaría 2) la trascendencia ontológica, que concierne a la comprensión de la entidad del ente como lo más general y vacío, o lo *a priori* que se añade siempre al ente como ser. También está 3) la trascendencia de la ontología fundamental que ya hemos expuesto en su ambigüedad y sobre la que volveremos más adelante. Por un lado, en las *Contribuciones* el rebasamiento o desbordamiento del *Da-sein* es caracterizado en su sentido originario, como su estar ya en lo abierto del ente. Sin embargo, por otro lado, dice Heidegger, pese a que su intención sea ese sentido, su formulación en términos de comprensión del ser la pervierte y, por lo tanto, la

ser pensado, de manera simple, como lo más “purificado”. Sin embargo, el abandono del término no implica el abandono del proyecto que ese término señalaba, ahora entendido de una manera más correcta. Como escribe en un *Cuaderno* de posguerra: “¿Quién vio esto, la positividad de la destrucción? ¿Quién vio, la historia del Ser?” (Heidegger, M., GA 97, “Anmerkungen II”, p. 141). Para una perspectiva crítica sobre la función operativa pero implícita de la *Destruktion* en la historia del Ser, remitimos a Arrien, S.-J., “De la destruction phénoménologique à la destruction poétique”, en: Arrien, S.-J. y C. Sommer (eds.), *Heidegger aujourd’hui. Actualité et postérité de sa pensée de l’événement*, Paris: Hermann, 2021, pp. 21-40.

⁴⁰ Estas dos dimensiones, en el fondo, van unidas: la crítica a la filosofía trascendental es inseparable de la crítica a la separación tajante de estos dos polos y a su unión en los términos planteados metafísicamente.

⁴¹ Seguimos así la tesis de varios especialistas que ponen a Nietzsche como causante, al menos en gran parte, del giro histórico del pensar del Ser. Véase Volpi, F., *El nihilismo*, Madrid: Siruela, 2012, p. 98; Rodríguez, R., *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid: Síntesis, 2010, pp. 153-154.

“representación de la trascendencia en todos los sentidos debe desaparecer”⁴². Como subrayan los dos últimos puntos, otra representación común de la trascendencia es la relación sujeto-objeto (desde Descartes). Finalmente, el apartado se cierra con una última reflexión según la cual el problema fundamental es que la trascendencia no sería otra cosa que el excederse o volcarse desde un ente bien conocido hacia un afuera o un más allá⁴³. En la perspectiva de la historia del Ser que Heidegger desarrolla aquí, todas estas representaciones funcionan como herederas de distinto calado del platonismo metafísico. Como afirma en el §199 de las *Contribuciones*, el problema es que pensar en términos de trascendencia, aunque con ello busquemos superar el sentido habitual de supra-sensible, supone siempre un arriba y un abajo, un aquí y un allá en el desbordamiento. Si además lo transferimos como acción al sujeto o al “yo”, perdemos definitivamente de vista lo esencial⁴⁴.

Estas críticas, que no disimulan su influencia nietzscheana –aunque Nietzsche, como platónico radical, sea también su enemigo– apuntan a que el problema de lo trascendental no se limita simplemente al problema de las condiciones de posibilidad del conocimiento (o de la captación del objeto, del ente, etcétera). No cabe duda de que el problema de la posibilidad y de la posibilización (*Ermöglichung*) es también uno de sus objetivos principales. Sin embargo, el intento de volver a plantear la pregunta del ser choca, como ya hemos mencionado, con toda caracterización y definición del Ser como lo que es más general, lo vacío o lo *a priori*, y de igual manera toda captación que fuera tanto abstracta como concreta. Esto apunta, por vía negativa, a un proceso de vaciamiento histórico del ser que Heidegger describe en los textos de estos años y que culminaría con la época contemporánea como época de la *Machenschaft* y de la primacía del ser del ente como primacía del hacer y de la efectividad frente a otras modalidades⁴⁵. Este proceso puede aprehenderse

⁴² Heidegger, M., GA 65, p. 217. Véase también GA 65, p. 142, donde Heidegger afirma que todo tipo de preguntar trascendental propio de la teoría del conocimiento “se ha vuelto imposible”.

⁴³ Heidegger, M., GA 65, p. 218.

⁴⁴ Heidegger, M., GA 65, p. 322.

⁴⁵ Heidegger, M., GA 65, p. 281: “Para la procedencia [de las modalidades] es importante la primacía de la ‘efectividad’ (cfr. También la existencia como *la* diferencia con *essentia*), la efectividad como *enérgeia*, y posibilidad y necesidad en cierto modo sus cuernos (*Hörner*)”. Sobre esta cuestión, véase GA 73.1, p. 915. Junto al trabajo de S. Gourdain ya citado remitimos a Serban, C., *Phénoménologie de la possibilité. Husserl et Heidegger*, París: Presses Universitaires de France, pp. 217-225; “La pensée de la fission de l’être (Zerklüftung des Seyns) dans les *Beiträge zur Philosophie*”, en: Schnell, A., (ed.), *Lire les Beiträage zur Philosophie de Heidegger*, París: Hermann, 2017, pp. 253-270; Macdonald, A., “Vers une démodalisation du possible: Heidegger et le clivage de l’être”, en: *Philosophie*, v. CXLIV, 1 (2019), pp. 21-30.

en varias etapas, que irían desde la de-potenciación (*Ent-mächtigung*) del ser como *physis* y *enérgeia*, hasta la dominación de la representación subjetiva del ser en la doctrina del antropologismo, pasando por la atención progresiva a la producción y a la creación (divina) del ente en la escolástica medieval. Al final, todos estos son fenómenos coadyuvantes que se reúnen en la historia de la metafísica como historia del primer comienzo de la filosofía. Lo que queremos subrayar aquí es que la captación del ser como trascendencia o lo trascendente acarrea en sí un sentido histórico que debe ser desmontado. Este sentido constituye siempre una diferenciación insuficiente entre ser y ente, puesto que, en realidad, o bien se plantea en términos de un ente superior y un ente inferior, o bien establece relaciones de causalidad o de producción que ocultan al ser mismo. Si el ser no es lo más general o lo más elevado, y si no puede ser concebido como lo trascendente sin más, sino como *Ereignis*, entonces el ser debe ser lo más singular y extraño. Heidegger insiste sobre este punto en los tratados póstumos.

Como Heidegger subraya en *Metafísica y nihilismo*, el Ser-*Ereignis* no puede ser lo que posibilita nada porque es justamente la región originaria de la que surge toda posibilidad ulterior⁴⁶. En el proyecto de repensar el Ser como *Ereignis*, esta tentativa se radicalizará hasta llegar a afirmar que “el Ser mismo es posibilidad”⁴⁷. Este punto es especialmente interesante pues en él se concentra la ambigüedad del pensar histórico del Ser como un pensar desgarrado entre el rechazo al trascendentalismo y una especie de “híper-trascendentalismo” que pretende superar a toda filosofía trascendental habitual⁴⁸. Este híper-trascendentalismo consistiría entonces en retrotraerse a un ámbito previo a toda división metafísica de las modalidades (posibilidad, necesidad, efectividad). Por esta vía, no solo se plantea superar la primacía de la modalidad de lo efectivo como superar todo pensar que se despliegue en modalidades, en condiciones *a priori*. Incluso se plantea superar la pregunta por la posibilidad misma en su formulación tradicional⁴⁹. Como veremos en la siguiente sección, este ámbito originario y previo a toda distinción sería el de la diferencia misma, antecediendo

⁴⁶ Heidegger, M., *Metaphysik und Nihilismus*, GA 67, p. 26.

⁴⁷ Heidegger, M., GA 65, p. 475. Como Heidegger escribe unas líneas más arriba: “el Ser debe ser pensado primero en la forma (*Gestalt*) de lo posible”.

⁴⁸ El término híper-trascendental, aunque desplegado en otro contexto, lo tomamos prestado de Taminiaux, J., *La fille de Thrace et le penseur professionnel : Heidegger et Arendt*, Paris: Payot, 1992.

⁴⁹ Heidegger, M., GA 67, p. 30.

–de una manera que no sería ni lógica ni cronológica– a la diferencia entre ser y ente en su vertiente trascendental de condiciones de posibilidad⁵⁰.

Uno podría replicar a todo esto que, si lo que hace Heidegger aquí es intentar evacuar el concepto de lo trascendental, ya sea como condición de posibilidad, o liberarse del ser como lo “posibilitante” (*Ermöglichende*) o lo trascendente por excelencia, lo que está proponiendo es un pensar de la inmanencia absoluta. Se trataría de un “campo de inmanencia” como diría Deleuze años más tarde⁵¹. Pese a que un planteamiento así pueda ser interesante, evidentemente para Heidegger esto no es el caso. Para él, la división inmanencia-trascendencia debe atacarse como otra de las muchas divisiones paradigmáticas de la metafísica y debe ser rechazada por completo⁵². El rechazo del lenguaje de la metafísica impulsa al pensar de la historia del Ser a no caer, al menos no tan fácilmente, en el uso de un lenguaje que dependa demasiado de concepciones heredadas. En esa lucha constante contra el vocabulario de la tradición, la “trascendencia” es un término que debe dejarse atrás de manera imperativa. Para concluir esta segunda sección, debemos destacar de nuevo que las críticas a una filosofía trascendental (en su vertiente “subjetiva” como preguntar por las condiciones de posibilidad y en su vertiente “objetiva” como concepción del ser como “lo trascendente”) se reúnen en un solo punto e indican el mismo problema. Este es el hecho de que en la metafísica se haya privilegiado una concepción cada vez más vaciada y abstracta del ser (como ser del ente), hasta convertirse en un mero suplemento, algo que se le añade sin más a la conciencia trascendental en su aprehensión de un objeto o de un ente fuera de sí. Esto trae como consecuencia que acabe reducido a ser algo externo y situado enfrente del ser humano: lo que el ser humano mismo posibilita, pone y produce a través de su propia acción y voluntad.

Ahora bien, si ya no hay conciencia trascendental, si en el pensar de la historia del Ser ya no debemos aprehender al ser humano ni como sujeto ni como *Dasein* cotidiano a partir del cual desplegar su comprensión del ser, ¿qué es lo que nos queda⁵³? Es aquí donde las *Contribuciones* y los textos de la

⁵⁰ Sobre la relación entre lo antecedente, lo “posibilitante” y el *a priori* véase Heidegger, M., GA 66, p. 391 y GA 70, p. 124.

⁵¹ Este punto ha sido señalado por S. Gourdain, pero merece un análisis comparativo en profundidad: *Sortir du transcendantal*, Bruselas: Oúisia, 2018, p. 211.

⁵² Años después y pasada la guerra, Heidegger insiste en que la crítica de la trascendencia no implica ni “positivismo” ni “inmanencia” de ningún tipo. Cf. Heidegger, M., *Vigiliae und Notturmo (Schwarze Hefte 1952-1953 bis 1957)*, GA 100, pp. 108-109.

⁵³ Heidegger, M., GA 82, “Laufende Anmerkungen zu ‘Sein und Zeit’”, p. 120: “El Ser ‘es’ y esto no debe (*soll*) ser dicho como fundamento de la posibilitación trascendental de la comprensión del ser”.

época plantean un nuevo pensar no solo del Ser-*Ereignis*, sino del ser humano más allá de sus caracterizaciones metafísicas como animal racional y todos sus derivados (fueran estos trascendentales o no). Para exponer este problema, debemos aclarar finalmente la transformación del ser humano como *Da-sein* en un nuevo sentido y cómo esta transformación representa la respuesta al problema de la trascendencia. Contra la trascendencia, el pensar heideggeriano en los años 30' y 40' despliega aquí lo que podríamos nombrar un pensar de la insistencia (*Inständigkeit*).

3. Insistencia frente a trascendencia

Antes que nada, volvamos al volumen 82, donde podemos encontrar un replanteamiento del problema a partir de la división entre inmanencia y trascendencia que nos permite aproximarnos a la nueva concepción del *Da-sein*. Heidegger retoma la dimensión ekstática del *Dasein* en Ser y tiempo, su “ek” como “fuera” o “afuera” (*Aus*), y destaca que una primera interpretación errónea podría captar junto al “ek” un necesario “dentro” (*Innen*), como “dentro” propio a la inmanencia de la conciencia representativa. Nada más lejos de la realidad para el filósofo, pues como detalla unas páginas más adelante, esa concepción de lo ekstático depende de una comprensión existencial de lo que hay fuera de mí, fuera del “yo” (fuera del ego). Si aún hay un fuera de sí, este no se debe plantear desde el “yo” y su inmanencia, y en consecuencia no nos quedamos solo con la “trascendencia de la conciencia” a partir de la que posteriormente saldremos para aprehender al ser y al ente. Como dictamina Heidegger de manera tajante: “nuestra esencia no tiene ni un fuera ni un dentro”⁵⁴. De lo que se trata, como ya hemos apuntado, es de no moverse más dentro de la división y de la diferencia entre inmanencia y trascendencia⁵⁵.

En este sentido, lo que la nueva concepción del *Da-sein* pretende superar es la idea determinante según la cual habría dos polos separados, de tal manera que el pensar trascendental consiste justamente en explicar cómo uno alcanza al otro, cómo uno constituye al otro, cómo uno posibilita al otro, etcétera⁵⁶.

⁵⁴ Heidegger, M., GA 82, “Der Weg. Der Gang durch ‘Sein und Zeit’ (1943)”, p. 360.

⁵⁵ Heidegger, M., GA 82, “Zeit in Sein und Zeit Weg”, p. 259.

⁵⁶ S. Gourdain expone esto de manera muy clara a la hora de interrogarse por lo que ella llama una inversión de lo trascendental. Siguiendo a esta autora, en el pensar del *Ereignis* “ya no hay diferentes polos, el cual uno sería posibilitado y el otro posibilitante, sino que es el conjunto de la constelación que es su propia posibilitación o su propia imposibilización.” (*Sortir du transcendantal*, p. 205).

Aunque es un problema que podemos apreciar en Heidegger ya desde los años 20', cuando exponía la crítica de la fenomenología a la relación sujeto-objeto, en estos textos la cuestión se formula de una manera diferente. Es también a causa de ello que encontramos en estas páginas esas curiosas y enigmáticas expresiones, según la cual el Ser es el que requiere o llama al ser humano, y lo requiere para modificar su esencia como *Da-sein*. Uno estaría tentado de entender tales expresiones como una inversión trascendental en la que el Ser sería condición de posibilidad del ser humano como *Da-sein*. Contra este peligro han advertido algunos comentaristas como Schnell⁵⁷. Sin embargo, lo que Heidegger busca mostrar aquí es la mutua pertenencia de ambas dimensiones, copertenencia extrema tal que no se pueda ni tan siquiera hablar de polos que se relacionan o posibilitan⁵⁸. A la hora de pensar el *Da-sein*, no hay ya conciencia constituyente o constituida, no hay un afuera o un adentro, y mucho menos algo así como una trascendencia subjetiva hacia el afuera (del mundo) donde reposaría el ente. Solo queda la posibilidad de ser *Da-sein* en esta respuesta al Ser, respuesta que Heidegger caracteriza como un mantener y un aguantar el esenciar (*Wesen*) mismo, histórico, del Ser. Pero en este mantenerse en el esenciar histórico del Ser, el *Da-sein* ya no puede asumirse como algo dado o pre-dado, puesto que su despliegue histórico nunca está garantizado. Como afirmaba Schürmann, la verdad del Ser, como el *Da-sein*, es algo que “puede tener lugar o no”⁵⁹. En esto consiste la idea de *insistencia* que el conjunto de escritos privados desarrolla. Como apunta M. de Beistegui, ya no se trata tanto de ex-sistir sino de in-sistir y perdurar y, así, de permanecer en la verdad del Ser⁶⁰. Nótese que, a partir de la idea de mantenerse en la insistencia, Heidegger quiere destacar la dimensión intrínsecamente *inestable* de la relación del ser humano con el Ser, alejándola de toda seguridad y certeza propias del saber auto-fundado propio de la filosofía moderna⁶¹.

El concepto de insistencia tiene pues una importancia decisiva en los textos póstumos, y es sin lugar a dudas un concepto basal que permite acceder

⁵⁷ Schnell, A., “Ereignis et Da-sein”, en: Schnell, A. (ed.), *Lire les Beiträge zur Philosophie de Heidegger*, París: Hermann, 2017, pp. 159-174.

⁵⁸ Heidegger, M., *GA 65*, p. 286: “ese contra-golpe de Ser y *Da-sein*, en el que no son polos a la mano, sino el alcance mismo de aquello que oscila”.

⁵⁹ Schürmann, R., *Des hégémonies brisées*, Mauvezin: T.E.R., 1996, p. 649.

⁶⁰ de Beistegui, M., *Truth & Genesis*, Bloomington: Indiana University Press, 2004, p. 132.

⁶¹ von Herrmann, F.-W., *Transzendenz und Ereignis*, Wurzburg: Königshausen&Neumann, 2017, p. 179.

al conjunto del proyecto de la historia del Ser⁶². En ese sentido, sería pertinente llevar a cabo una comparación exhaustiva de todos los conceptos de *Ser y tiempo* que Heidegger reformula en el volumen 82 (entre otros), a partir de la insistencia. Aquí deberemos limitarnos a apuntar algunos de ellos, relevantes en relación con el problema de la filosofía trascendental. Por ejemplo, existencia⁶³ (*Existenz*), cuidado⁶⁴ (*Sorge*) y comprensión del ser (*Seinsverständnis*) son directamente comparados y reformulados en estas páginas como términos que apuntaban a aquello de lo que la insistencia intenta ahora dar cuenta. Este último punto es fundamental ya que si bien, como hemos señalado antes, la comprensión del Ser corría el riesgo de convertirse rápidamente en un sustituto de la conciencia trascendental como condición de posibilidad, Heidegger destaca en un texto de 1941 que a lo que se apuntaba era otra cosa completamente distinta: “Tal como, cuando en *Ser y tiempo* es superada de antemano la interpretación del ser humano como sujeto y ciertamente superada a través de la revelación, de que la comprensión del ser porta la esencia de la insistencia (existencia), a través de la cual el ser-humano (se) esencia desde el *Da-sein*. Comprensión del ser quiere decir: proyecto del ser en lo abierto, en el cual tiene su verdad. Comprensión del ser significa: insistencia en este abierto y ser determinado insistentemente, es decir, ser completamente determinado por lo que se manifiesta en lo abierto, a través del ser”⁶⁵.

La primacía de la *in*-sistencia debe ser completada con toda la terminología asociada al *In*-, algo así como un “*en*” que no indica, pese a todo, una interioridad cualquiera, sino una relación y una copertenencia⁶⁶. En ese sentido, la *Inständigkeit* como retoma y actualización del *In-Sein*, como *In-stehen* y como *Innigkeit* (intimidad), constituyen distintas maneras de destacar el estar *en* el Ser, en lo abierto, donde el *Da-sein* se asume como tal. Con todo ello se pretende avanzar un nuevo pensar de conceptos “inclusivos”, *Inbegriffe*, término que Heidegger ya desarrolló en un sentido metafísico en el curso 29/30,

⁶² Heidegger, M., GA 65, p. 82. En esta sección, Heidegger subraya que todo lo contenido en las seis fugas que componen las *Contribuciones* se reúne en la unidad de “la insistencia del *Da-sein*”.

⁶³ Como afirma provocativamente Heidegger, la famosa frase de *Ser y tiempo*, “La esencia del Dasein consiste en su existencia” debe ser mantenida, pero entendiéndola de una manera más originaria: “el esenciar del *Da-sein* adviene en su insistencia (*Das Wesen der Da-sein geschieht in seiner Inständigkeit*)” (Heidegger, M., GA 82, “Laufende Anmerkungen zu ‘Sein und Zeit’”, p. 47).

⁶⁴ Por ejemplo, en la p. 307 de GA 82, Heidegger afirma que la “insistencia en el ser” fue nombrada *cuidado*, precisando que “cuidado en *Ser y tiempo* mienta el refugio y la preservación de la verdad del ser y jamás la preocupación por el ente”.

⁶⁵ Heidegger, M., GA 82, “Zur Erläuterung von ‘Sein und Zeit’”, p. 326.

⁶⁶ Trawny, P., *Adyton. Heideggers esoterische Philosophie*, Berlin: Matthes&Seitz, 2011, p. 9.

y que en los tratados póstumos es reelaborado profundamente⁶⁷. Sin poder profundizar en demasía en esta cuestión, los conceptos inclusivos destacan sobremanera lo que ya presentaba el preguntar metafísico en la conferencia inaugural de 1929, a saber, que tal preguntar engloba en sí al que pregunta y de manera necesaria, en su preguntar. En el marco del pensar del *Ereignis*, lo que los conceptos inclusivos ponen de manifiesto sobre todo es la dimensión de copertenencia con el Ser que la insistencia en él despliega. Como subraya Dastur, estos conceptos señalan “un saber que ya no es exterior a su ‘objeto’ y que proviene al contrario de la pertenencia del *Dasein* a la verdad del Ser”⁶⁸.

Con esta nueva conceptualidad, el filósofo intenta repensar el paso o la transformación del ser humano en *Da-sein*, sin ponerlo ya como punto de partida trascendental sino destacando su mutua pertenencia al Ser como algo posible y que solo adviene cuando el Ser se esencia de manera histórica y el ser humano (cor)responde a este esenciar. Lo que se busca entonces a través de este esfuerzo radical es rechazar –cada vez más decisivamente– toda aproximación al ser que, pese a sus tentativas, acabe proyectándolo como algo (vacío) ahí delante, como condición de posibilidad o como *a priori*. De esta manera, Heidegger rechaza las concepciones del ser que no alcanzan la relación con él en su dimensión originaria y que solo después se manifiesta en el ente como añadido. La trascendencia ya no es una superación (*Überstieg*) ni un paso más allá. No se trata, como en *De la esencia del fundamento*, de una elevación ontológica por la cual captamos al ente, sino de la insistencia como relación con el Ser en la que se despliega su verdad, de tal manera que solo así esta verdad puede manifestarse en el ente. Finalmente, de lo que se trata entonces es de entender mejor que esta relación con el Ser es lo que nosotros mismos somos, que nuestro ser mismo constituye esta relación propia como in-sistencia en el Ser⁶⁹. Así, según Heidegger y contra la analítica del *Dasein*, ya no hay nada “analizable” de lo que podamos partir. Ya no tratamos con condiciones de posibilidad de una captación trascendental del ser, sino que el *ahí* mismo del ser humano es algo realizable, como “reunión en [su] insistencia, insistencia a través de la cual el ahí es mantenido en su esenciar (siempre histórico)”⁷⁰.

⁶⁷ Sobre los *Inbegriffe* en el curso de 1929/30, remitimos a Jaran, F., “Mirar a la metafísica a la cara: El pensamiento metafísico como pensamiento comprensivo”, en: *Studia Heideggeriana*, v. VIII (2019), pp. 7-23.

⁶⁸ Dastur, F., “Le tournant de l’*Ereignis* et la pensée à venir”, en: Schnell, A. (ed.), *Lire les Beiträge zur Philosophie de Heidegger*, p. 149.

⁶⁹ Heidegger, M., GA 82, “Der Weg. Der Gang durch ‘Sein und Zeit’ (1943)”, p. 361

⁷⁰ Heidegger, M., GA 82, “Laufende Anmerkungen zu ‘Sein und Zeit’”, p. 39.

*

Nuestra intención en este artículo era exponer tres líneas de interpretación que consideramos determinantes sin pretender ser exhaustivos hasta poder agotarlas: la autocrítica de Heidegger a *Ser y tiempo* como filosofía trascendental, la crítica directa (e histórica) a los presupuestos metafísicos de la filosofía trascendental y, finalmente, un acercamiento al pensar del *Ereignis* como pensar anti-trascendental a partir de la *insistencia* del *Da-sein* (lo que vendría a constituir lo opuesto a toda noción de sujeto trascendental). Por otro lado, con nuestros análisis hemos intentado resaltar la riqueza filosófica del volumen 82, que nos invita a realizar una lectura paralela y comparativa del sentido y de la utilización de muchos conceptos antes y después del viraje (*Kehre*), incluso a matizar el sentido mismo de este.

Sin embargo, lo esencial que debemos preguntarnos hoy en día quizás sea lo siguiente: si queremos seguir fielmente a Heidegger y meditar el proyecto de la historia del Ser tal como el pensador lo desarrolló en los años 30' (y más allá), es innegable que hay un precio a pagar. Hay un precio a pagar por el enfrentamiento total con los conceptos de la metafísica, es decir, con lo que Heidegger llamó el otro comienzo del pensar. Uno puede juzgar ese precio justo o todo lo contrario. Pero lo que no puede, sin más, es apartar la mirada y dejar de lado todo lo que ese comienzo supone respecto a nuestra tradición y los conceptos propios de la historia filosófica occidental, o incluso a sus *historias* múltiples y singulares⁷¹. Sin embargo, el hecho de que, a la hora de enfrentarse a esta tradición, Heidegger no pueda dejar de movilizar de una manera u otra el vocabulario trascendental, el vocabulario del primer comienzo de la filosofía, aunque sea para intentar superarlo, constituye un problema que va más allá de lo que él mismo llamará la permanencia del primer comienzo dentro del otro comienzo como rememoración (*Erinnerung*) e incluso de la correlación y de la mutua pertenencia de ambos comienzos⁷². A fin de cuentas, no se puede

363

⁷¹ Vallega-Neu, D., *Heidegger's Poietic Writings*, Bloomington: Indiana University Press, 2018, pp. 68-70.

⁷² Heidegger, M., *Das Ereignis*, GA 71, p. 302: "El otro comienzo no es un segundo [comienzo] al lado del primero, sino el mismo".

considerar un comienzo como primero si no hay otro comienzo que se oponga a él y permita tratarlo como tal.

El propio filósofo parece reconocer esta limitación cuando, en una nota de relectura a sus trabajos publicados, compara el proceder del idealismo con otros caminos de la investigación, y acaba concluyendo que el idealismo siempre se revela “más filosófico” porque “más trascendental”⁷³. Podría ocurrir entonces que las críticas de la filosofía trascendental en los años 1930 y 1940 se enmarquen en un proyecto preciso, el de la historia del Ser, y tengan por lo tanto un comienzo y un final. Este final, como bien ha señalado Polt en un trabajo reciente, parece coincidir con el final de la guerra y es claramente expuesto en varias notas de los *Cuadernos*, en las que Heidegger acaba admitiendo que el discurso sobre la historia del Ser “se ha convertido en una excusa y en una molestia”⁷⁴.

Sin embargo, de este “molesto” proyecto, como subraya Schnell, todavía nos queda por determinar qué “bosquejos” son los que “dan materia para pensar”, qué debe ser rescatado y en qué medida tal proyecto permitiría replantear efectivamente una “refundación de la fenomenología”⁷⁵. Solo después se abrirá completamente la vía para una reevaluación de la trascendencia en el marco del pensamiento de la diferencia misma, tal y como empieza a elaborarse en los años 1950, lo que la publicación de los últimos volúmenes de los *Cuadernos negros* invita a pensar⁷⁶. Sin embargo, debemos dejar apuntadas estas cuestiones como un hilo decisivo al que esperamos volver pronto para poder tirar de él hasta el final. Para concluir, nos gustaría evocar un aforismo de Nietzsche en sus fragmentos póstumos, escrito en otoño de 1887, que condensa lo que está en juego aquí: “Nada es más costoso que los nuevos comienzos”⁷⁷.

Recibido: 09/10/2021

Aceptado: 10/08/2022

⁷³ Heidegger, M., GA 82, “Laufende Anmerkungen zu ‘Sein und Zeit’”, p. 154.

⁷⁴ Heidegger, M., GA 97, “Anmerkungen IV”, p. 379. Al respecto, véase Polt, R., *Time and Trauma. Thinking Through Heidegger in the Thirties*, Londres: Rowman&Littlefield, 2019, p. 3.

⁷⁵ Schnell, A., *En voie du réel*, Paris: Hermann, 2013, p. 232; *Qu'est-ce que la phénoménologie transcendante ?*, Grenoble: Jérôme Millon, 2020, p. 212.

⁷⁶ Corresponden a los volúmenes 98, 99, 100 y 101 de la *Gesamtausgabe*.

⁷⁷ Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos otoño 1887*, KSA 12, 10 [15].

Bibliografía

- Arrien, S.-J., “De la destruction phénoménologique à la destruction poétique”, en: Arrien, S.-J. y C. Sommer (eds.), *Heidegger aujourd’hui. Actualité et postérité de sa pensée de l’événement*, París: Hermann, 2021, pp. 21-40.
- Basso Monteverde, L., *La unidad de la diferencia*, Buenos Aires: Biblos, 2016.
- Beistegui, M., *Truth & Genesis. Philosophy as Differential Ontology*, Bloomington: Indiana University Press, 2004.
- Blumenberg, H., *Descripción del ser humano*, México: FCE, 2011.
- Crowell, S. y J. Malpas (eds.), *Transcendental Heidegger*, Stanford: Stanford University Press, 2007. <https://doi.org/10.1515/9780804768191>
- Dastur, F., “Le tournant de l’Ereignis et la pensée à venir”, en: Schnell, A. (ed.), *Lire les Beiträge zur Philosophie de Heidegger*, París: Hermann, 2017, pp. 141-158. <https://doi.org/10.3917/herm.cohen.2017.02.0141>
- Espinete, D., “Heidegger lecteur de Kant. Points de vue privés et publics à partir de 1930”, en: *Archives de Philosophie*, v. LXXXI, 2 (2018), pp. 353-372. <https://doi.org/10.3917/aphi.812.0353>
- Jaran, F., “Mirar a la metafísica a la cara: El pensamiento metafísico como pensamiento comprensivo”, en: *Studia Heideggeriana*, v. VIII (2019), pp. 7-23. <https://doi.org/10.46605/sh.vol8.2019.15>
- Gorgone, S., “Das Ereignis des Menschen und die Aufgabe des Daseins: Inständigkeit, Sterblichkeit, Weite”, en: *Heidegger Studies*, 33 (2017), pp. 117-128. <https://doi.org/10.5840/heideggerstud2017335>
- Gourdain, S., *Sortir du transcendantal. Heidegger et sa lecture de Schelling*, Bruselas: Oúsia, 2018.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tubinga: Max Niemeyer Verlag, 1967.
- Heidegger, M., *Wegmarken* (GA 9), Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1976.
- Heidegger, M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1989.
- Heidegger, M., *Besinnung* (GA 66), Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1997.
- Heidegger, M., *Metaphysik und Nihilismus* (GA 67), Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1999.
- Heidegger, M., *Über den Anfang* (GA 70), Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2005.
- Heidegger, M., *Das Ereignis* (GA 71), Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2009.
- Heidegger, M., *Zum Ereignis-Denken* (GA 73.1), Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2013.
- Heidegger, M., *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)* (GA 94), Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2014.
- Heidegger, M., *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948)* (GA 97), Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2015.
- Heidegger, M., *Zu eigenen Veröffentlichungen* (GA 82), Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2018.
- Heidegger, M., *Vigiliae und Notturmo (Schwarze Hefte 1952/53 bis 1957)* (GA 100), Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2020.

- Macdonald, I., “Vers une démodalisation du possible : Heidegger et le clivage de l'estre”, en: *Philosophie*, v. CXL, 1 (2019), pp. 21-30. <https://doi.org/10.3917/phil.140.0021>
- Mcneill, W., *The Fate of Phenomenology: Heidegger's Legacy*, Londres: Rowman&Littlefield, 2020.
- Monod, J.-C., “L'interdit anthropologique' chez Husserl et Heidegger et sa transgression chez Blumenberg”, en: *Revue Germanique Internationale*, 10 (2009), pp. 221-236. <https://doi.org/10.4000/rgi.336>
- Nietzsche, F., *Kritische Studienausgabe 12* (KSA 12), Nachgelassene Fragmente 1885-1887, Berlin: De Gruyter, 1988. <https://doi.org/10.1515/9783112419045>
- Polt, R., *Time and Trauma. Thinking through Heidegger in the Thirties*, Londres: Rowman & Littlefield, 2019. <https://doi.org/10.5840/heideggercircle20195324>
- Polt, R., “A Running Leap into the There. Heidegger's 'Running Notes on Being and Time'”, en: *Graduate Faculty Philosophy Journal*, v. XLI, 1 (2020), pp. 55-71. <https://doi.org/10.5840/gfpj20204113>
- Rodríguez, R., *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid: Síntesis, 2005.
- Schnell, A., *De l'existence ouverte au monde fini*, Paris: Vrin, 2005.
- Schnell, A., *Hinaus. Entwürfe zu einer phänomenologischen Metaphysik und Anthropologie*, Würzburg: Königshaus & Neuman, 2011.
- Schnell, A., *En voie du réel*, Paris: Hermann, 2013.
- Schnell, A., “Ereignis et Da-sein”, en: Schnell, A. (ed.), *Lire les Beiträge zur Philosophie de Heidegger*, Paris: Hermann, 2017, pp. 159-174. <https://doi.org/10.3917/herm.cohen.2017.02.0159>
- Schnell, A., *Qu'est-ce que la phénoménologie transcendantale?*, Grenoble: Jérôme Millon, 2020.
- Serban, C., *Phénoménologie de la possibilité. Husserl et Heidegger*, Paris: Presses Universitaires de France, 2016. <https://doi.org/10.3917/puf.serba.2016.03>
- Serban, C., “La pensée de la fissuration de l'être (Zerklüftung des Seyns) dans les Beiträge zur Philosophie”, en: Schnell, A. (ed.), *Lire les Beiträge zur Philosophie de Heidegger*, Paris: Hermann, 2017, pp. 253-270. <https://doi.org/10.3917/herm.cohen.2017.02.0253>
- Seubert, H., *Ende der Philosophie oder Anfang des Denkens*, Friburgo de Brisgovia: Karl Alber, 2019. <https://doi.org/10.5771/9783495820865>
- Taminiaux, J., *La fille de Thrace et le penseur professionnel*, Paris: Payot, 1992.
- Trawny, P., *Adyton. Heideggers esoterische Philosophie*, Berlin: Matthes & Seitz, 2011.
- Vallega-neu, D., *Heidegger's Poietic Writings*, Bloomington: Indiana University Press, 2018. <https://doi.org/10.2307/j.ctt2204qpn>
- Veraza Tonda, P., “La transformación conjunta del Da-sein y el método en las 'Laufende Anmerkungen zu Sein und Zeit'”, en: *Apéiron*, 9 (2018), pp. 135-145.
- Volpi, F., *El nihilismo*, Madrid: Siruela, 2009.
- Von Herrmann, F.-W., *Wege ins Ereignis*, Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1994.
- Von Herrmann, F.-W., *Transzendenz und Ereignis*, Würzburg: Königshaus & Neumann, 2017.